

*Н.А. Канаева*

### **Винайя Виджайя Махараджа. «Найя-карника»\***

Теоретики средневекового джайнизма уделяли большое внимание логико-эпистемологическим проблемам, посвящали им специальные сочинения. К такого рода произведениям относится «Найя-карника» (в переводе с санскр. «Сердцевина цветка концепции “точек зрения”») учителя Винайи Виджайи Махараджи, жившего в XVII в.

Как сообщает С.Ч.Видьябхушана в своей «Истории индийской логики»<sup>1</sup>, Винайя Виджайя родился в 1613 г. в семье, принадлежащей варне вайшьев (земледельцев), в Самвате нынешнего штата Гуджарат. Он был учеником Киртивиджайи, в свою очередь учившегося у известного мудреца эпохи шаха Акбара Хиравиджайи. Под руководством Киртивиджайи Винайя осваивал джайнские тексты, а затем в Бенаресе вместе с Яшовиджайей двенадцать лет в брахманских школах, помимо ортодоксальных даршан, изучал теории грамматистов. Закончив курс, Винайя Виджайя долгое время странствовал по Индии, как полагается всякому добропорядочному монаху-джайну. Умер в 1681 г. в родных местах, в местечке Рандер. «Найя-карника» написана им в 1651 г. в портовом городе Двипе (Дайве) около Джунагарха в районе Катхиавад (ныне штат Гуджарат) в качестве полемической реплики гуру Виджайасимхе Сури, ученику Виджайадевы Сури. Помимо трактата о найях Винайе Виджайе, согласно «Энциклопедии индийской философии» К.Поттера<sup>2</sup>, принадлежит сочинение «Нектар освобождения» (*Шантасудхараса*).

---

\* Работа выполнена при поддержке Совета по грантам Президента Российской Федерации, проект НШ-4128.2008.6.

Написанная в стихах «Найа-карника» чрезвычайно лапидарна: в ней всего 23 карики, 21 из которых «уложена» в размер ануштубх, а 2 последние – в размер васантатилака. Краткость текста не мешает его информативности – в его проблемное поле вовлечены многие концепции джайнской эпистемологии и логики. Моханлал Д.Десай, издавший санскритский текст вместе со своими комментариями, объяснил смысл его названия этимологией: в нем соединены слова *найа* – «точка зрения» и *карника* – «перикарп», «околоплодник цветка», поскольку объект, исследуемый с разных «точек зрения», является центральным пунктом рассмотрения, подобно центру цветка, лепестками которого представляются различные «точки зрения»<sup>3</sup>.

Учение о найах (*найа-вада*) входит в ядро логико-эпистемологической части джайнской доктрины – в санскритской терминологии теории достоверных источников или инструментов познания (*прамана-вада*). Его место в комплексе джайнских концепций определил один из основоположников джайнской философии Умасвати (I–II вв.), когда поставил найа в своей «Таттвартха-адхигама-сутре» (далее – ТС) в один ряд с праманами, написав: «...постижение [происходит] с помощью источников истинного познания (*прамана*) и “точек зрения” (*найа*)» – I, 1<sup>4</sup>.

По методологической значимости найа-вада вполне сопоставима с теми «учениями о методе», которые разрабатывались в античности, например, Сократом и в Новое время европейскими рационалистами и эмпириками – Р.Декартом, Ф.Бэконом, Т.Гоббсом, поскольку слово «найа» выступает в джайнизме не просто выражением естественного языка, но имеет определенное теоретическое значение (хотя и не всегда определенный с точки зрения западной методологии смысл) и, следовательно, выступает в качестве вполне сложившегося термина. Значением термина «найа» являются не точки зрения простых мирян, с позиций которых они формируют свои мнения обо всем, с чем имеют дело в повседневной жизни. Ценность таких мнений для джайнизма весьма невелика. Как подтвердит дальнейший анализ концептуального наполнения названного термина, «точки зрения» строго регламентированы и понимаются как ступени метода, адресованного образованным адептам джайнизма, монахам. Именно монахов – проповедников, полемистов — они должны привести на чувственно-рациональном уровне познания к совокупности фактуальных высказываний об исследуемом объекте, содержащих частную, относительную истину. В западной логической классификации высказывания такого вида квалифицируются как единичные.

Частные истины не являются целью познания, они – лишь некоторое конвенциональное диалектическое (в гегелевском смысле) описание трансцендентальной реальности и материал для воссоздания адекватной

(разумеется, в рамках джайнизма) картины реальности. Под адекватной картиной реальности подразумевается абсолютное знание, всеведение (*кевала-джняна*), существующее на трансцендентном уровне постижения и в принципе недоступное для эмпирического субъекта даже посредством синтезирования частных истин, как иногда пытаются интерпретировать процесс его достижения современные авторы-джайны<sup>5</sup>. Абсолютное знание включает не только знание, которое дают «все органы чувств» одновременно (ПВС I. 22), но и сверхчувственное, метафизическое знание, поскольку выходит за пределы чувственных способностей, постигая «все модусы субстанций» (ТС I. 29), а значит, прозревая субстанциальную структуру бытия (безусловно, в традиции Джини Махавиры) и его динамику в прошлом, настоящем и будущем. Всеведение открывает наличие двух уровней реальности: трансцендентального (для неосвободившихся душ) и трансцендентного (для освободившихся душ, кевалинов). Частные истины относятся к трансцендентальному уровню бытия, но они не воспринимаются как «позитивные» в смысле их полезности для преобразующей производственной деятельности<sup>6</sup> или «относительные» в смысле приближения к абсолютной истине. Их назначение (как и иронии Сократа) другое: во-первых, разрушение «абсолютизированных» представлений оппонентов и, во-вторых, подготовка места для принятия даршаны Махавиры. Для «переработки» частных истин в такую конвенциональную диалектическую истину в джайнской эпистемологии используется тесно связанный с методом «точек зрения» метод «утверждения возможного» (*сьяд-вада*), называемый часто «семичастным паралогизмом» (*сантабханги*). Каким бы подробным и динамичным ни было описание трансцендентальной реальности, сьяд-вада убеждает, что все это «только может быть» и «может быть так», а «может – и не так» и даже «может быть так и не так», а значит, на этом уровне бытия никогда не остановит своего вращения колесо страданий. «Семичастный паралогизм» также представляет собой проблему в том смысле, что его роль в эпистемологии эксплицируется по-разному, а значит, требует специального исследования.

При всей значимости концепции най и при том, что она присутствует уже в джайнском каноне (в трактатах «Тхананга», «Ануйюгара», «Авассаяниджджути»), ни там, ни в базовых сочинениях джайнских философов, в которых она разворачивается (таких, как ТС Умасвати, «Самая-сара» Кундакунды, III–IV вв.), невозможно найти классического для западных теорий определения термина «точка зрения» через род и видовые отличия<sup>7</sup>. Его значение во всех названных текстах задается через перечисление видов най и экспликацию смыслов названий видов, зачастую весьма скупых и существенно расходящихся у разных авторов,

что препятствует пониманию найа-вады западными исследователями. Свидетельствами их недопонимания являются расхождения переводов названий разновидностей «точек зрения», интерпретаций смысла самой концепции<sup>8</sup> и ее идентификаций. Если одни исследователи относят ее к компетенции логики (См.: [Радхакришнан 1993. Т. I. С. 251], где сказано: «Доктрина найи – своеобразная особенность джайнской логики»), то другие – к эпистемологии [Железнова 2005. С.110]. Приведенные факты подтверждают сохранение проблемы адекватного понимания найа-вады в компаративистике и заставляют вновь обратиться к джайнским первоисточникам.

Системный характер даршан и принятая в Индии форма изложения религиозно-философских идей (часто метафорическая и всегда – конспективная, со множеством умолчаний, словно «бритвой Оккама» отсекающая все «лишнее», к которому относились положения, дедуктивно вытекающие из сказанного, но часто неочевидные для человека, не принадлежащего аутентичной традиции) обуславливают необходимость рассматривать учение о «точках зрения» в контексте других составляющих джайнской доктрины (онтологии, учения о душе, сотериологии), поскольку весь смысл элемента системы, создаваемого для успешного ее функционирования, может быть выявлен только в рамках целого.

Главной идеей учения тиртханкаров, как известно, является идея спасения, и логико-эпистемологические построения играют в даршане подчиненную роль – роль рационального обоснования сотериологии. Так и теория «точек зрения» – «только река», вливающаяся в море учения Джини Махавиры<sup>9</sup>, служит не преобразованию природы для нужд человека, а Благодатному<sup>10</sup> и развивается ввиду ее полезности, как всякого знания, для достижения душой (*джива*, *атман*, *айус*, *пуруша*) освобождения (*мокша*) от круговорота перевоплощений. И сама душа неявно присутствует в логико-эпистемологических концепциях, придавая им характер также и психологических, ибо они «объясняют, как должно индивидуальному сознанию (а значит, и душе. – Н.К.) перейти от обыденного видения вещи к “истинному знанию”, соответствующему реализации идеала мокши»<sup>11</sup>, от профанических состояний сознания к состояниям «знания» и «видения».

Душа, выступающая субъектом освобождения, является также субъектом познания. Но потребность в познании существует у души не всегда, поскольку в качестве духовной субстанции джива<sup>12</sup> по природе свободен и обладает правильными знанием, видением, силой и поведением, то есть в своем субстанциальном состоянии не нуждается ни в освобождении, ни в знании. Познавательная установка возникает у души под воздействием ее связанности (*бандха*) с противостоящим ей субстанциальным началом –

материей (*пракрити*), и прежде всего кармической материей в ее земном воплощении, чтобы воплощенная душа могла освободиться от кармы и вернуться в свое невоплощенное субстанциональное состояние, о котором писал один из выдающихся теоретиков джайнизма Кундакунда<sup>13</sup>.

Главной познавательной способностью души у джайнов считается ее атрибут – сознание (*четана*)<sup>14</sup>. В дуалистической джайнской традиции сознание представляется двояким: как чистое сознание, «своего рода пламя без дыма»<sup>15</sup>, существующее на трансцендентном уровне реальности, и как «эмпирическое сознание», возникающее из-за контакта органов чувств с внешними объектами<sup>16</sup>. Чистое сознание неизменно, вечно и «является своеобразным психическим фоном процесса познания»<sup>17</sup>, а в качестве эмпирического сознания оно активно и модифицируется. Его важнейшей модификацией (*паринама*) называется «направленность сознания» на познаваемое, или «интенциональность»<sup>18</sup> (*упайога*). Кундакунда подразделяет направленность сознания на два вида, знание (*джняна*) и видение (*даршана*), в зависимости от направления вектора интенциональности: знание обращено к внешним объектам, видение – к самой душе. Из этого положения Кундакунды можно вывести, что объектами знания являются вещи окружающего мира, но не сама душа и ее активность, которые постигаются видением. Такому пониманию объекта познания не противоречат высказывания и других джайнских философов, в частности Вирасены (ок. VIII в.), определявшего знание как понимание внешних объектов в общем и частном, а видение – как схватывание внутренней сущности природы (если понимать душу как скрытую сущность всех живых существ), и Брахмадевы, подчеркивавшего соотносительность знания с не-душой (вещным миром), а видения – с душой<sup>19</sup>. Немичандра (IX в.) же считал объектами познания и мир вещей, и душу, противопоставляя знание и видение как «детальное познание истинной природы души и не-души» (знание) и «общее схватывание чего-либо» (видение)<sup>20</sup>. Имея в виду ключевые положения дуалистической джайнской онтологии и эпистемологии, можно догадаться, что высказывания перечисленных авторов ничуть не противоречат друг другу. Действительно, различия между знанием и видением состоят в способах постижения: знание – это концептуализированное постижение реальности с помощью чувственных способностей (*индрия*) и ума (*манас*), при котором в вещах фиксируются признаки, выражаемые посредством понятий, а видение – это неконцептуализированное постижение реальности, которое нельзя выразить понятийным языком. Тогда и относительно включения души в число объектов познания тоже можно прийти к однозначному выводу: душу и ее атрибут «чистое сознание» постигает видение, а эмпирические проявления души (эмпирическое сознание, индрии, чувственные пере-

живания и привязанности) постигает знание. Следовательно, *объектами познания* в джайнизме выступают как материальные вещи, так и нематериальные субстанции – души, но в их воплощенных аспектах.

Более существенное несходство знания и видения, чем отмеченное выше несовпадение их объектов, указал Умасвати, различивший две разновидности видения (правильное и неправильное) и определивший правильное видение как *веру* «в категории реальности» (Умасвати 2005. С. 300. I. 2). Отнесение «видения» к компетенции «веры», на наш взгляд, выводит его за пределы способностей к чувственному и рациональному познанию, ставит видение *над* ними, обуславливает его понимание как сверхчувственного и сверхразумного, интуитивного постижения метафизического уровня реальности – своего рода сакрального переживания истинности категориальной схемы мироздания, предлагаемой джайнами. Подтверждение этому выводу можно усмотреть и в порядке перечисления Умасвати элементов Пути освобождения: «правильное видение, знание, поведение» (Умасвати 2005. С. 300. I.1.) – на первом месте указывается наиболее ценное, далее элементы идут в порядке убывания ценности.

Результаты познавательного процесса – *знания* – в джайнизме (как, кстати и в других индийских философских системах) не дифференцируются, как сказал бы западный мыслитель, от «способов», а по выражению индийцев – от «инструментов» их получения (*праман*), то есть знание и инструменты его получения суть *одно и то же*<sup>21</sup> и делятся на одни и те же 5 видов<sup>22</sup>: 1) всеведение (*кевала-джняна*), считавшееся целью познания, а также присущим душе изначально, но затемняемым кармой; 2) ясновидение (*авадхи*) – непосредственное видение отдаленных объектов, приобретаемое аскетами-муни; 3) телепатию (*манахпарьяя*) – знание чужих мыслей, 4) чувственно-логическое, или чувственно-рациональное (*мати*), получавшееся в результате деятельности воспринимающих чувственных способностей и концептуализации восприятий, и 5) авторитетное свидетельство (*шрута*), передающее ранее полученное чувственное и рациональное знание. Эти виды знания джайны классифицировали также как *непосредственное, прямое знание (прамьякша)* – три первых и *опосредованное, косвенное знание (парокша)* – два последних. Непосредственное знание по своему характеру является неконцептуальным, его инструменты – сверхразумные интуиции, его результаты нельзя выразить в слове. При этом всеведение представляет собой наиболее полное постижение реальности. По удачному выражению С.Радхакришнана, оно «предполагает отражение вселенной в сознании» освобожденной души<sup>23</sup>. Ясновидение и телепатия по сравнению с ним ограничены: ясновидение может быть и ошибочным, а телепатия сводится к проникновению в содержание чужих сознаний. Инструментами для получения непосредственного знания

(всеведением, ясновидением и телепатией) душа «оснащается», когда направлена на видение, а опосредованное знание получается в случае направленности души на знание. «Опосредуется» последнее деятельностью располагающихся в органах тела материальных чувствующих способностей-индрий и материальным же умом – манасом.

Поскольку непосредственное знание сверхрационально, долгое время его не считалось нужным рационально обосновывать<sup>24</sup>. Опосредованное же знание представляло собой большую проблему и нуждалось в рациональном, теоретическом обосновании. Его проблематичность для джайнов вытекала из двух предпосылок: во-первых, наличия в Индии множества религиозно-философских учений с собственным видением одной и той же реальности, имеющих тысячи адептов, и, во-вторых, онтологической доктрины многообразия, неодносторонности реальности (*анэканта-вада*), называемой современными исследователями теорией «нонабсолютизма»<sup>25</sup> и детерминирующей появление соответствующих логико-эпистемологических концепций, а именно: найя-вады и сьяд-вады. Как отметил С.М.Шаха, в доктрине «неодносторонности» утверждается не только существование у реальности множества аспектов, но также постоянная незавершенность как самой реальности, так и ее познания, наличие множества путей ее рационального постижения и вербализации знаний<sup>26</sup>. Подчеркивая связь анэканта-вады с найя-вадой и сьяд-вадой, джайны сравнивают первую с птицей, а две последние называют ее «крыльями»<sup>27</sup>.

Проблема противоречивости опосредованного знания нашла свое разрешение в учениях о «точках зрения» и «семичастном паралогизме». Согласно первому, противоречащие друг другу утверждения содержат не абсолютную, но относительную истину; согласно второму, через критическое рассмотрение частных истин можно приблизиться к абсолютной, которая сверхрациональна и лежит на более высокой ступени постижения. Опасность относительных истин виделась в том, что, будучи неполными, они передаются другим людям, воспринимаются ими как исчерпывающие, абсолютизируются и становятся причинами конфликтов. Для демонстрации сущности и опасности относительного знания в джайнских текстах часто используется пример со слепцами, ощупавшими разные части тела слона и пребывающими в уверенности, что слон выглядит как воспринятая ими его часть: огромная колонна (если ощупана нога), опухало (если воспринималось ухо) или толстая веревка (в случае с «познанием» хобота). Эта абсолютизация частичного знания вызвала между ними спор, который удалось прекратить только зрячему, убедившему их в том, что каждый из них прав со своей точки зрения, является обладателем только части истины (*ваствамшаграхи*). Этот пример выступает также

наглядной демонстрацией превосходства джайнов над оппонентами, которое они приписывали себе благодаря названным концепциям: ведантисты, буддисты и т.д. абсолютизируют свою «точку зрения» и обрекают себя на бесплодные споры с представителями других даршан, и только джайны, возвышающиеся над частными мнениями (*абхипрайа*, *абхима-та*), видят ситуацию «объективно», во всей полноте, и могут быть арбитром в спорах, указать каждому на его частичную правоту и заставить отказаться от собственной позиции.

Поскольку количество частных истин бесконечно, а знание нужно уже сейчас, найа-вада и сьяд-вада зафиксировали те познавательные и вербальные процедуры, которые в джайнской эпистемологии были признаны достаточными для получения необходимого материала, помогающего переходу к «полному» знанию, и при этом позволяли избежать регресса в «дурную бесконечность». Кроме того, названные концепции показывают, что джайны различали знание (истину) и его (ее) словесное выражение, придавали большое значение как содержанию, так и словесному оформлению знания. Их логико-эпистемологическое учение определяет, знание *о чем* должно фиксироваться в суждениях. Согласно Умасвати, содержание знания составляют аспекты реальности, а именно: имя, образ<sup>28</sup>, субстанция и состояние – и характеристики реальности: сущность, число, место, распространенность, время, промежуточное [существование], качество, количество (Умасвати 2005. С. 300. 1.5–8). Частные истины должны формулироваться с нормированных «точек зрения», а затем еще каждая из них должна подвергаться экспертизе посредством «семичастного паралогизма»<sup>29</sup>. Впрочем, на соотношение найа-вады и сьяд-вады есть и другие взгляды<sup>30</sup>.

Винайя Виджайя называет 7 «точек зрения», с позиций которых необходимо судить об объектах: *найгама*, *самграха*, *вьавахара*, *риджусутра*, *шабда*, *самабхирудха* и *эвамбхута*. Он следует здесь традиции шветамбарского канона, в трактатах которого «Тхананга», «Ануйогадара», «Авассаяниджджугги» установлено существование семи способов рассмотрения предметов, на джайнском пракрите называющихся *негама*, *сангаха*, *вьавахара*, *удджеусуйя*, *садда*, *самабхирудха* и *эвабхуйя*<sup>31</sup>. Эта традиция была продолжена Сиддхасеной Дивакаррой (480–550 гг.), делившим в сочинении «Ньяя-аватара» «точки зрения» на те же семь разновидностей, но использовавшим санскритские эквиваленты названий: найгама, самграха, вьявахара, риджусутра, шабда, самабхирудха и эвамбхута<sup>32</sup>.

Позиция Умасвати в этом вопросе несколько отличается. В ТС (I. 34–35) он перечислил пять основных видов «точек зрения»: санскр. *найгама*, *самграха*, *вьавахара*, *риджусутра*, *шабда* – и пять подвидов: два вида найгамы и три вида шабды, – различив, таким образом, восемь «точек



зрения». В ТСБ он пояснил, какие три вида шабды имеются в виду: *сампра* – букв. «подходящий», «конвенциональный», *самабхирудха* – «утонченный» и *эвамбхута* – «рассмотрение подобного», и далее разъяснил их значения. Сампрага, по его мнению, состоит в использовании слов в их конвенциональном смысле, даже если этот смысл не оправдывается их этимологией. К примеру, слово *шатру* в соответствии с его этимологией означает «разрушитель», но за ним утвердилось конвенциональное значение «враг». Самабхирудха состоит в проведении точных различий между синонимами, выборе среди них тех, которые лучше всего подходят по этимологии. Эвамбхута состоит в применении к вещам только тех имен, которые соответствуют их действительным качествам. Так, человека нельзя называть *шакра* («сильный»), пока он в действительности не обладает *шакти* («силой»)³³.

Винайя Виджайя говорит, что у каждой из семи най есть сотня подвидов, так что всего «точек зрения» семьсот, а если включить разновидности самабхирудха и эвамбхута в шабда-найю (в смысле следовать за Умасвати), то всего най 500. А значит, он занимает по вопросу классификации най компромиссную позицию, согласующуюся как с Умасвати, так и с Сиддхасеной Дивакарой, правда, не делает и намека, о каких сотнях подвидов идет речь.

Как уже отмечалось, существует проблема перевода названий «точек зрения», решение которой затруднено несколькими причинами: во-первых, их метафорической этимологией, во-вторых, расхождениями тиртханкаров в их перечислении и разъяснении специфики най, в-третьих, неизбежным историческим изменением содержания концепций най. При решении этой проблемы автор статьи искала основания для собственного перевода как в этимологии, так и в содержании концепций.

Термин найгама возводится к двум разным выражениям на пракрите, которые соотносят с санскритскими: 1) слиянию отрицания *на* – «не», числительного *эка* – «один» и существительного *гама* – «понимание», и тогда буквально он означает «понимание, не [разделяющее] одно». И. Дж. Падмараджьях считает, что подразумевается неразделение «сторон», «специфических причин или свойств объектов»³⁴. Сиддхасена Дивакара, разъясняя смысл названия «найгама», писал, что с такой «точки зрения» не различаются общие и специфические (или родовые и видовые) качества³⁵. В любом случае в силу того, что познаваемый объект предстает как некое недифференцируемое единство, термин «найгама-ная» можно переводить как «неразделяющая точка зрения»; 2) слиянию глагола *ни* – «вести», «направлять» и уже указанного существительного *гама*, и тогда термин имеет смысл «понимание ведущее [к цели]». При принятии такой этимологии «найгама-ная» можно переводить как «телеологическая

точка зрения», как делают некоторые исследователи<sup>36</sup>. Вторая интерпретация была присуща дигамбарской традиции, первая – шветамбарской. В автокомментарии ТСБ (I. 33) Умасвати иллюстрирует телеологическую интерпретацию следующим примером. «Когда мы видим человека, несущего воду, огонь, посуду и т.д. и спрашиваем его: “Что вы делаете?”, – а он отвечает: “Я przygotowляю пищу”<sup>37</sup>, то он сообщает знания о цели отдельных действий, которая связывает их воедино. Смыслы двух терминов («неразличающая» и «телеологическая») с учетом того, что единая цель связывает разнородные элементы, оказываются очень близкими и не находящимися в противоречии друг с другом.

Автор «Найя-карники» и в истолковании смысла названия первой найи следует за Сиддхасеной Дивакаррой. Он отмечает наличие у объектов родовых (саманья) и видовых (вишеша) характеристик. «Род» он понимает как общий признак класса («в каждой сотне горшков имеется познаваемое единство» – карика 3), а «вид» – как «собственные признаки» индивидуального объекта (каррика 4). Следовательно, в «Сердцевине цветка» найгаму следует переводить как «неразделяющая» и понимать эту «точку зрения» таким образом, что она дает субъекту знание об индивидуальном объекте как виде некоторого рода, заставляя не обращать особого внимания на собственные качества вида. К примеру, когда мы говорим: «Это бамбук», – мы имеем в виду сразу множество качеств, которые являются общими для бамбука и других растений, а также таких, которые отличают бамбук от других растений, но не проводим между ними никаких различий<sup>38</sup>. Можно понять найгаму и таким образом, что с этой точки зрения результат восприятия соотносится с универсалиями рода и вида одновременно и получается знание, формулируемое в единичном суждении, предикат которого представляет собой общее понятие, являющееся видом некоего рода.

Вторая точка зрения, самграха, получила свое название от санскритского термина, среди множества значений которого – «собираение», «сохранение», «краткое изложение». С учетом этимологии «самграха-ная» часто переводят как «дающая знание о собранном [в класс]», или «выделяющая общие черты»<sup>39</sup>. Умасвати в уже названном автокомментарии представляет самграху как «точку зрения», приводящую к знанию об общих качествах, присущих целому классу объектов, знанию о роде (саманья), которое выражается посредством предикативирования единичному субъекту суждения только общих родовых понятий, как в высказывании: «Это живое». Безусловно, мы получим сведения об объекте, обозначаемом словом «живое», но они будут самого общего характера, без учета того, к какому виду живых существ относится объект. С учетом сказанного будем переводить термин «самграха» как «дающая знание родового признака».

Название третьей, *вьявахара-найи*, коррелирует с санскритским термином *вьявахара*, также чрезвычайно многозначным. В ряду его значений – «дело», «действие», «обычай», «обыденное», «практическое приращение», «повседневная практика»; соответственно, «вьявахара-найя» скорее всего – «точка зрения повседневной практики», дающая знание, полезное в обыденной жизни, в которой чрезвычайно важны эмпирические качества индивидуальных объектов. Другими словами, она дает знание об «особенном», о видовых качествах объектов. Именно в таком духе разъясняет Винайя Виджайя смысл названия *вьявахара-найи*. Для иллюстрации познавательной ситуации, связанной с названной «точкой зрения», он приводит несколько примеров: с растениями, пальцами и мазями. В повседневности нет «растения вообще», но есть конкретные виды растений: нимб<sup>40</sup>, манго и др.; если попросить принести «растение», то принесут не «растение вообще», а растение конкретного вида (карика 9). Можно развить мысль Винайи: для того, чтобы в повседневной жизни использовать растения, важно знать их видовые признаки, потому что именно они определяют характер использования растения: манго едят, но есть растения, которые не едят. Применение определенной мази зависит от ее видовых свойств, оказывающих определенное действие, а не от родового свойства «быть мазью» (карика 10). В реальности существует неразрывное единство родовых и видовых характеристик, оно аналогично единству целого и части, которые не существуют друг без друга, к примеру, как пальцы не существуют без того целого (руки или ноги), частью которого являются (карика 7).

В чем можно усмотреть смысл выделения трех рассмотренных «точек зрения»? Имея в виду главную интенцию найя-вады, следует искать в тексте критику их абсолютизации и делать выводы: концептуализация результатов восприятия посредством родовых и видовых понятий относительна; сами род и вид относительны и не существуют друг без друга; знание, фиксируемое посредством только родовых понятий, – «ни о чем», так как ему не соответствуют никакие вещи в реальности; знание о видовых признаках хотя и имеет практическую полезность, но также относительно, ввиду ограниченности самой повседневной практики.

Риджусутра-ная, исходя из этимологии (*риджу* – «прямо», «по прямой линии» + *сутра* – «пряжа», «нить», «направление», «то, что подобно нити, проходит через или держит вместе все»), буквально означает «точка зрения, направленная прямо [на объект]» и по смыслу единодушно понимается как дающая знание об объекте в настоящий момент времени, актуальное знание о состоянии объекта. Винайя Виджайя поясняет, что с этой «точки зрения» «объект не рассматривается ни в прошлом, ни в будущем, / А только в настоящем и таким, как он есть сам по себе и вне отношений с

другими объектами – настоящими, прошлыми или будущими – принимается в расчет только его состояние, поскольку именно оно имеет отношение “к успеху дела”» (карики 11–13). Ввиду того, что речь идет об актуальном явлении объекта, его феноменальном состоянии, рассматриваемую найю можно, на наш взгляд, назвать «феноменальной точкой зрения».

А что должно составлять содержание знания о явлении объекта? В «Найя-карнике» знание, получаемое этим методом, противопоставляется тому, которое содержится в «образе», «имени», и знанию о невидимых «порождающих причинах». В ТСБ Умасвати названное противопоставление обосновывается теми фактами, что образ властителя не исполнит обязанностей властителя, имя пастуха Индра вовсе не делает его господином небес, а причины, существующие во мне в настоящий момент и обуславливающие мое будущее рождение в другом теле, не могут помешать мне наслаждаться моим телом сейчас<sup>41</sup>. Эти примеры наводят на мысль, что «образ» и «имя» не случайно ставятся в один ряд с порождающими причинами: они сами толкуются как «порождающие причины», а под невидимыми «порождающими причинами» у Винайи имеются в виду кармические причины. Учитывая, что триада «образ, имя, субстанция» противопоставляется и трем последним найам, имеющим дело с именами объектов – словами, их обозначающими, – то можно сделать вывод, что под «именами» понимаются *субъективные*, «односторонние» словоупотребления, а помня, что индийские мыслители группировали понятия по сходному признаку, можно сделать вывод, что под «образами» имеются в виду также *субъективные* представления объектов. Значит, «феноменальная точка зрения» исключает знания, объективирующие субъективные представления объектов, их субъективные обозначения и знание их скрытых кармических причин. Получаемое этим методом знание декларируется как знание о состоянии, то есть о преходящем, но имеющем отношение «к успеху дела» (карика 12), причем не конкретного, совершаемого в данный момент действия, а «дела всей жизни», то есть освобождения. Исключив из перечисленных в ТС Умасвати возможных содержаний знания<sup>42</sup> те, которые получают посредством трех предыдущих «точек зрения», можно установить содержание представлений о состояниях объектов: это фиксация характеризующих объект числа, места, распространенности, времени, промежуточности данного состояния, качества и количества. Знание о преходящих состояниях всех объектов может убедить только в изменчивости и относительности вещей, а следовательно, способствовать «непривязанности» к вещам.

Шабда-найя получила свое название от термина *шабда* («слово», «звук»), и всеми понимается как «точка зрения», рассматривающая различные словесные обозначения объекта – синонимы. Однако устоявшегося перевода ее

названия пока нет: есть более удачные и менее удачные варианты<sup>43</sup>. На наш взгляд, для выбора наиболее точного перевода нужно учитывать не только связь этого метода с анализом словоупотребления, но и смысл, придаваемый ему теоретиками джайнизма. В кариках 14–15, посвященных этому методу познания, проводится мысль, что одно и то же значение может выражаться посредством различных слов, имеющих разные смыслы. Различение значений и смыслов имеет место уже в ТСБ Умасвати (I.35), где он говорит, что *шабда-найя* предполагает «выделение признаков, относящихся к буквальному значению»<sup>44</sup>, которые в современной логической семантике и составляют смысл термина<sup>45</sup> – его «понятийное содержание»<sup>46</sup>. Следовательно, можно говорить о наличии в джайнской эпистемологии проблемы неоднозначности отношений между именами, их смыслами и значениями.

Руководствуясь разъяснениями Винайи Виджайи и Умасвати, удобно переводить термин «шабда-найя» выражением «метод исследования словесных обозначений». Этот метод, как считал Маллишена (XIII в.)<sup>47</sup>, абсолютизировали грамматисты, объяснявшие значения слов через различение рода, числа, времени и других грамматических характеристик синонимов, то есть, по сути, игнорируя их понятийное содержание. К примеру, грамматисты считали достаточным для пояснения употребления слова «женщина» отметить, что слова *дара*, *бхарйя*, *калатра* различаются грамматическим родом (два первые – женского, последнее – среднего рода), но все обозначают женщину.

Предпоследняя, шестая «точка зрения» этимологически связана со слиянием приставки *сам* и основы глагола *абхирудх*, имеющих противоположные значения: *сам* означает соединение, «вместе с», *абхирудх* – «держаться в отдалении», «не подпускать», следовательно, буквально ее название означает «соединение отдаленного»; оно намекает на то, что различные имена объектов, совпадая по значению, на самом деле имеют различия в смыслах. То есть этот метод познания состоит, очевидно, в прослеживании различий в смыслах синонимов, обозначающих один и тот же объект, обусловленных их этимологией. Сказанное позволяет согласиться с предлагаемым переводом названия этой найи – «этимологическая». Как пояснял Умасвати, слова *Индра*, *Шакра*, *Пурандара*, имеющие один род и значение (Повелитель небес), имеют разные смыслы: «Индра» означает «обладающий множеством божественных сил», «Шакра» – «сильный», «Пурандара» – «разрушитель вражеских городов». Названную найю абсолютизировали этимологи, старавшиеся проследить связь смысла слов с их происхождением.

Винайя приводит другие примеры для разъяснения сути самабхирудха-найи: три синонима слова «кувшин» (*кумба*, *калаша*, *гхата*) и слово «ткань» (*пата*). Смыслы синонимов «кувшина» так же отличны друг

от друга с этимологической точки зрения, как смыслы слов «кувшин» и «ткань», утверждает он (карика 15), из чего для нас следует дополнительность смыслов синонимов, которую нельзя игнорировать. Скажем, слово «гхата» было связано с кувшином потому, что пустой кувшин издает звуки «гхат, гхат». Что дает названный «метод познания» объектов, который коррелируется с номинальными определениями, широко применяемыми в современном теоретическом знании? На наш взгляд, как всякая дефиниция, он «работает» на повышение точности вербализации знаний и способствует взаимопониманию субъектов познания. Для джайнов он является методом демонстрации условности словоупотреблений, относительности содержащегося в словах знания.

Наименование последней «точки зрения», *эвамбхута*, восходит к слиянию прилагательного *эва* – «такой» и отглагольного существительного «ставший», «случившийся в действительности», «существующий», «настоящий», что буквально можно понять как «такой, каким существует в действительности». И в этом случае этимология не позволяет точно перевести название этой «точки зрения», поэтому снова обратимся к истолкованиям сути познания объектов посредством этой найи. Умасвати объясняет ее таким образом, что *эвамбхута* позволяет из множества синонимов выбрать для обозначения объекта именно тот, смысл которого лучше всего соответствует положению дел в реальности. Скажем, человека не стоит называть «сильным», пока он в действительности не продемонстрировал наличие у него силы (*шакти*), а *пуджари* (жрецом, приносящим жертву богам) – пока он не принял участие в пудже – жертвоприношении богам<sup>48</sup>. С учетом смысла *эвамбхута*-найи можно переводить ее название как «метод сигнификации по соответствию действительности».

Первые четыре метода, сообщает Винайя Виджайя, образуют группу «относящихся к субстанции» (*дравьястика*), то есть дают знания о самих объектах, три последние – группу «относящихся к модусам» (*парьястика*)<sup>49</sup>, или к «изменчивому»<sup>50</sup>, а в соответствии с рассмотренным выше – к словесному выражению знания. Исследователи отмечают наличие и иной традиции, идущей от Джинабхадры (XII в.) и группирующей перечисленные найи в отношении 3: 4<sup>51</sup>.

Семь «точек зрения» в джайнизме не исключают одна другую, но дополняют, поскольку признаются дающими не абсолютное, но относительное знание, частную истину. Они представляют собой ступени, по которым движется познающий субъект, аккумулируя полученное знание, но не абсолютизируя и этот совокупный результат. Именно в таком смысле, на наш взгляд, следует понимать сказанное Винайей в карике 19, что каждая следующая из «этих семи точек зрения будет [более] совершенна, [чем предыдущие]», и каждая дробится на еще более мелкие подвиды.

Наряду с концепцией семи «точек зрения» в джайнизме использовалась и теория двух «точек зрения», основанная на признании двух уровней реальности: трансцендентной, подлинной (*парамартха-сам*) и эмпирической, феноменальной, неподлинной (*вьявахара-сам*), – появившаяся позже под влиянием буддистов и ортодоксальных даршан. Согласно этой методологии, каждый уровень реальности постигается с соответствующей «точки зрения»: подлинной (*нишчяя*) или неподлинной, обыденной (*вьявахара*). Сторонником этой концепции был Кундакунда, его учение о двух «точках зрения» подробно рассмотрено в специальной литературе<sup>52</sup>. Она имела даже большее значение для проповеднической деятельности (а вследствие того – и большее распространение), чем теория семи «точек зрения», адресованная теоретически подкованным монахам, потому что позволяла доходчиво разъяснить преимущество религиозных ценностей в сравнении с привычными ценностями обыденной жизни.

Представленное в статье понимание концепции «точек зрения» Винайя Виджайи не претендует на исчерпание ее смысла. Автор будет благодарна внимательному читателю за вопросы и конструктивную критику.

Публикуемый перевод на русский язык с санскрита осуществлен впервые с издания: *Vinayavijaya. Nayakarnikā // The Naya-karnika. A Work on Jaina Logic by Sri Vinaya Vijaya Maharaj // Ed. with Introduction, English Translation and critical notes by Mohanlal D. Desai. Arrah (India): The Central Jaina Publishing House, 1915.* Переводчик посчитала необходимым предварить его оригинальным текстом в латинизированной транслитерации, чтобы ввести его в научный оборот для российских исследователей и студентов, специализирующихся в индийской философии.

## НАЙЯ-КАРНИКА

*Vardhamānaṃ stumaḥ sarvanayanadyarṇavāgamaṃ |*  
*Ṣaṅkṣepatastadunnītanayabhedānuvādataḥ ||1||*

Прославляем Вардхаману, море [его] ученья, для которого [концепция] всех «точек зрения» – только река.

[Здесь] кратко изложим [истолкование] различных «точек зрения», извлеченное из него.

*Naigamaḥ saṃgrahaścaiva vyavahārarjjusūtrakau |*  
*Śabdaḥ samabhirūdhaivaṃbhūtau ceti nayāḥ smṛtāḥ ||2||*

«Неразделяющая», а также «дающая знание родового признака», «точка зрения повседневной практики» и «феноменальная»,

«[Метод] исследования словесных обозначений», «этимологическая [точка зрения]» и «метод сигнификации по соответствию действительности» – таковы, согласно традиции, способы получения знания об объектах.

*Arthāḥ sarve pi sāmānya viśeṣā ubhayātmakāḥ |*  
*Sāmānyaṃ tatra jātyādi viśeṣāśca vibhedakāḥ ||3||*

Все вместе объекты обладают двумя характеристиками: общим и особенным.

Здесь «общее» [соответствует] универсалии «род», а «особенное» – универсалии «вид».

*Aikyabuddhirghaṭaśate bhavetsāmānyadharmataḥ |*  
*Viśeṣācca nijaṃ nijaṃ lakṣayanti ghaṭaṃ janāḥ ||4||*

Соответственно универсалии рода [горшков], в каждой сотне горшков имеется познаваемое единство,

И только собственные [видовые признаки] познаются у горшка посредством универсалии вида.

*Naigamo manyate vastu tadetadubhayātmakaṃ |*  
*Nirviśeṣaṃ na sāmānyaṃ viśeṣo pi na tadvinā ||5||*

С точки зрения, именуемой «неразделяющая», объект познается как имеющий обе характеристики,

Ибо без вида не [бывает] рода, а род не [существует] без вида.

*Saṃgraho manyate vastu sāmānyātmakamevaḥ |*  
*Sāmānyavyatirikto sti na viśeṣaḥ khapuṣpavat ||6||*



С точки зрения, называемой «дающая знание родового признака», объект рассматривается только как имеющий родовую сущность,

Вид, отдельный от рода, не существует, [он – пустое понятие], подобно небесному цветку.

*Vinā vanaspatiṃ ko pi nimbāmrādirna dṛśyate* |  
*Hastādyantarbhāvīnyo hi nāṅgulādyāstataḥ pṛthak* ||7||

Как же можно увидеть нимб, манго и другие деревья без их «растительности» [или принадлежности роду растений],

Ибо [и] пальцы и т.д. в силу того же не отделены и не [рассматриваются] без включения в [понятие] руки и других.

*Viśeṣātmakamevārthaṃ vyavahāraśca manyate* |  
*Viśeṣabhinnam sāmānyamasat kharaviṣāṇavat* ||8||

С «точки зрения повседневной практики» объект рассматривается именно как имеющий видовые отличия,

Но род не существует без вида, как [не существуют] рога обезьяны.

*Vanaspatiṃ gṛhāṇeti prokte gṛhṇāti ko pi kim* |  
*Vinā viśeṣānnāmrādiṃstan nirarthakameva tat* ||9||

Если кого-то попросить принести что-либо «растительное», что сможет он принести

Без спецификации манго и других в силу отсутствия предмета, [соответствующего «растению вообще»].

*Vraṇapīṇḍīpādālepādike lokaprayojane* |  
*Upayogo viśeṣaiḥ syātsāmānye na hi karhicit* ||10||

Полезность в достижении цели человека мази из корня пинди<sup>53</sup> и других [средств детерминируется] специфическими качествами.

Никогда ее не будет в общем понятии [«мазь»].

*Ṛjusūtranayo vastu nātītaṃ nāryanāgatam* |  
*Manyate kevalam kintu vartamānaṃ tathā nijam* ||11||

С «точки зрения» [называемой] «феноменальная» объект не рассматривается ни в прошлом, ни в будущем,

А только в настоящем и таким, как он есть сам по себе.

*Atītenānāgatena paraskīyena vastunā* |  
*Na kāryasiddhirityetadasadgaganapadmavat* ||12||

По причине [отсутствия отношения] прошлого, будущего или какого-либо другого объекта

К успеху дела, они нереальны, подобно небесному лотосу.

*Nāmādicaturṣveṣu bhāvameva ca manyate* |  
*Na nāmasthāpanādravyāṇyevamagretanā api* ||13||

Среди этих четырех [имени и других]<sup>54</sup> принимается во внимание именно [актуальное] состояние,

Так же как со следующих [«точек зрения»] не [принимают во внимание] образ, имя и порождающие причины.

*Arthaṃ śabdānayo nekaiḥ paryāyairakameva ca* |  
*Manyate kuṃbhakalāśaghaṭādyekārthavācakāḥ* ||14||

«Исследование словесных обозначений» соотносит с одним значением множество синонимов.

[Например: синонимы слова «кувшин»] «кумбха», «калаша», «гхата» называют один и тот же объект.

*Brūte samabhirūḍho rthaṃ bhinnaparyāyabhedaḥ* |  
*Bhinnārthāḥ kuṃbhakalāśaghaṭā ghaṭapaṭādivat* ||15||

Этимологическая «точка зрения» сообщает, [что] смыслы отдельных синонимов [также] различаются:

Подобно тому, как разные смыслы [имеют слова] «кувшин» и «ткань», «кумбха», «калаша» и «гхата» так же имеют разные смыслы.

*Yadi paryāyabhede pi na bhedo vastuno bhavet* |  
*Bhinnaparyāyayorna syāt sa kuṃbhapaṭayorapi* ||16||

Даже при [смысловом] различии синонимов не бывает различия [обозначаемых ими] объектов.

У двух синонимов нет различия [значений], однако оно будет в [словах, не являющихся синонимами, таких как] «кувшин» и «ткань».

*Ekaparyāyābhidheyamapi vastu ca manyate* |  
*Kāryaṃ svakīyaṃ kurvānamevaṃbhūtanayo dhruvaṃ* ||17||

Посредством «метода сигнификации по соответствию действительности» предмет соотносится с одним синонимом [из множества]

В зависимости от выполнения им своего постоянного назначения.

*Yadi kāryamakurvāṇo piṣyate tattayā sa cet* |  
*Tadā paṭe pi na ghaṭavyapadeśaḥ kimīsyate* ||18||

Ибо если желают [его рассматривать] вне выполнения его обычного дела, то и при наличии у вещи в реальности [обозначаемой] природы

Даже в ткани как признают отсутствие значения «кувшин»? *Yathottaraṃ viśuddhāḥ syurnayāḥ saptaṭṭāpyamī tathā* |

*Ekaikaḥ syācchataṃ bhedāstataḥ saptaśatāpyamī* ||19||

Каждая следующая из этих семи точек зрения будет [более] совершенна, [чем предыдущие],

И каждая имеет сотню подвидов, поэтому всего их семьсот.

*Athaivaṃbhūtasamabhirūḍhayoḥ śabdaeva cet* |

*Antarbhāvastadā pañca nayapañcaśatībhidaḥ* ||20||

Если «этимологическая точка зрения» и «метод сигнификации по соответствию действительности» включаются в «[метод] исследования словесных обозначений»,

Тогда пять най делятся на пять сотен подвидов.

*Dravyāstikaparyāyāstikayorantarbhavantyamī* |

*Ādāvādicatuṣṭayamantycāntyā strayastataḥ* ||21||

Эти точки зрения включаются в способы «относящиеся к субстанции» и «относящиеся к модусам».

К первому относятся четыре первые, ко второму – три последних.

*Sarve nayā api virodhabhṛto mithaste*

*Sambhūya sādhusamayaṃ Bhagavan bhajante* |

*Bhūpā iva pratibhāṭā bhuvi sārvaabhauma*

*Pādāmbujaṃ pradhanayuktiparājitā drāk* ||22||

Хотя во всем «точки зрения» друг другу противоречат,

Собранные вместе, правильно поняты, они служат тебе,

Благодатный!

Подобно земным царям, враждующим [друг с другом],

Но тотчас же прибегающим к лотосоподобным стопам [Благодатного], будучи поверженными в сражении.

*Itthaṃ nayārthakavacaḥ kusumairjinendur*

*Vīrorcītaḥ savinayaṃ Vinayābhidhena* |

*Śrī Dvīpabaṃdaravare Vijayādi Deva*

*Sūrīśitur Vijayasimhagurośca tuṣṭyai* ||23||

Так вот цветами слов, разъясняющих смысл «точек зрения»,

[Джину Маха]виру почтил с послушанием носящий имя Винайи,

[Желающий] доставить удовольствие наставнику

Виджайасимхе,

Ученику Виджайадева Сури, в прекрасном благоприятном портовом городе Двипе.

### Сокращения

ПВС – «Правачана-сара» Кундакунды.  
 ПС – «Панчастикая-сара» Кундакунды.  
 СС – «Самая-сара» Кундакунды.  
 ТС – «Таттвартха-адхигама-сутра» Умасвати.  
 ТСБ – «Таттвартха-адхигама-сутра-бхашья» Умасвати.

*Перевод с санскрита Н.А.Канаевой*

### Примечания

- <sup>1</sup> Vidyabhūṣana S.C. A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools. Delhi, 1978. P. 216 (далее *Видьябхушана 1978*).
- <sup>2</sup> Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. I: Bibliography / Compiled by K.H.Potter. Second Revised Edition. Delhi, 1983. P. 423.
- <sup>3</sup> Vinayavijaya. Nayakarnikā // The Naya-karnika. A Work on Jaina Logic by Sri Vinaya Vijaya Maharaj // Ed. with Introduction, English Translation and critical notes by Mohanlal D.Desai. Arrah (India), 1915. P. 39. (далее *Винайя Виджайя 1915*).
- <sup>4</sup> Умасвати 2005 – «Таттвартха-адхигама-сутра» Шри Умасвати Вачаки. Главы 1, 2, 5, 6. 9, 10 // Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М., 2005. С. 300.
- <sup>5</sup> Desai M. D. Introduction // The Naya-karnika. A Work on Jaina Logic by Sri Vinaya Vijaya Maharaj. Arrah (India), 1915. P. 21, 24 (далее *Десай 1915*); Padmarajiah I.J. Anekāntavāda, Nayavāda and Syādvāda // Encyclopaedia of Jainism. In 30 Vols. New Delhi, 2001. Vol. 1. P. 177 (далее *Падмараджьях 2001*); Jindal K.B. The Doctrine of Syādvād // Encyclopaedia of Jainism. In 30 Vols. New Delhi. Vol. 6. P. 1669.
- <sup>6</sup> Хотя в комплексе частных истин есть один вид, обслуживающий потребности практики – *вьявахара*, и получается он с помощью вьявахара-найи (“точки зрения повседневной практики”).
- <sup>7</sup> Можно назвать по крайней мере две причины этого отсутствия: первая – несуществование такого рода определений в арсенале теоретических средств; вторая – в том, что смысл термина, вероятно, представлялся авторам тривиальным и в дефиниции не нуждающимся.
- <sup>8</sup> См., например: Радхакришнан С. Индийская философия: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 252–253 (далее *Радхакришнан 1993*); Терентьев А.А., Шохин В.К. Философия джайнизма // Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. М., 1994. С. 369–370 (далее *Терентьев, Шохин 1994*); Шохин В.К. Анэканта-вада // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 1. М., 2000. С. 144 (далее *Шохин 2000*); Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М., 2005. С. 70–71. (далее *Железнова 2005*).
- <sup>9</sup> *Винайя Виджайя 1915*. Найа-карника 1.

- <sup>10</sup> Там же, карика 22.
- <sup>11</sup> *Островская Е.П.* Введение // *Аннамбхатта*. Тарка-санграха (Свод умозрений), Тарка-дипика (Разъяснение к Своду умозрений) /Пер. с санскрита, введ., коммент. и историко-философское исследование Е.П.Островской. М., 1989. С. 13.
- <sup>12</sup> Джива в санскрите является словом мужского рода.
- <sup>13</sup> Кундакунда «Панчастика-сара» 28–29 // *Железнова 2005*, С. 239.
- <sup>14</sup> Об атрибутивности сознания говорится в «Уттарадхьяна-сутре», входящей в шветамбарский канон (28.11) (См.: *Железнова 2005*, С. 85), а также в сочинениях Кундакунды «Самая-сара» (54), «Нияма-сара» (46), «Панчастика-сара» (134) и «Правачана-сара» (2.80).
- <sup>15</sup> *Kalghati T.* Some Problems in Jaina Psychology. Dharwar, 1961. P. 36.
- <sup>16</sup> Там же.
- <sup>17</sup> *Железнова 2005*. С. 84.
- <sup>18</sup> Комментарий «Таттва-дипика» на «Правачана-сару» Кундакунды (2.35); *Mishra M.U.* History of Indian Philosophy. Vol. I. Allahabad, 1957. P. 305.
- <sup>19</sup> *Железнова 2005*. С. 86.
- <sup>20</sup> Там же.
- <sup>21</sup> *Умасвати 2005*. С. 300. I. 9–10.
- <sup>22</sup> Там же.
- <sup>23</sup> *Радхакришнан 1993*, т. 1, С. 261.
- <sup>24</sup> *Singh R. J.* The Jaina Concept of Omniscience. Ahmedabad, 1974. P. 72.
- <sup>25</sup> *Tatia N.* Anekānta, Syādvāda and Saptabhāṅgi // Encyclopaedia of Jainism. In 30 Vols. Vol. 1. New Delhi, 2001. P. 115.
- <sup>26</sup> *Shaha S.M.* Anekānta and the Problem of Meaning // Encyclopaedia of Jainism. In 30 Vols. Vol. 1. New Delhi, 2001. P. 107.
- <sup>27</sup> См., например: *Падмараджьях 2001*, С. 179.
- <sup>28</sup> Хотя в переводах А.А.Терентьева и Н.А.Железновой используемый Умасвати термин *стхапана* переводится как «форма», для более точного понимания представляется целесообразным использовать здесь другой, концептуально ненагруженный термин «образ».
- <sup>29</sup> *Падмараджьях 2001*. С. 177.
- <sup>30</sup> Они высказывались Х.Л.Джхавери, Упадхье и Якоби (см. *Падмараджьях 2001*, С. 212).
- <sup>31</sup> *Железнова 2005*. С.70.
- <sup>32</sup> *Видьябхушана 1978*. С. 181.
- <sup>33</sup> Там же. С. 171.
- <sup>34</sup> *Падмараджьях 2001*. С. 180.
- <sup>35</sup> *Радхакришнан 1993*. Т. I. С. 252.
- <sup>36</sup> См.: *Железнова 2005*. С. 70.
- <sup>37</sup> *Радхакришнан 1993*. Т. I. С. 252.
- <sup>38</sup> *Десай 1915*. С. 8–9.
- <sup>39</sup> *Радхакришнан 1993*. Т. I. С. 252.
- <sup>40</sup> Нимб – дерево *Azadirachta Indica*, имеющее горькие плоды; его листья используются во время погребальных церемоний.

- <sup>41</sup> Видьябхушана 1978. С. 171.
- <sup>42</sup> Умасвати 2005. С. 300. I.5–8.
- <sup>43</sup> Перевод В.К.Шохина «буквалистская» (Шохин 2000. С. 141) и Н.А.Железновой «контекстуальная» (Железнова 2005. С. 71) представляются не очень точными, перевод С.Ч.Видьябхушаны (Видьябхушана 1978. С. 171) и М.Д.Десай (Десай 1915. С. 10) – «вербальная» – более удачным.
- <sup>44</sup> Терентьев, Шохин 1994. С. 370.
- <sup>45</sup> Е.К.Войшвилло и М.Г.Дегтярев определяют смысл как некоторую «совокупность признаков», являющуюся отличительной для данного объекта (Войшвилло Е.К., Дегтярев М.Г. Логика с элементами эпистемологии и научной методологии. М., 1994. С. 43).
- <sup>46</sup> Логический словарь ДЕФОРТ: Дедуктивная формализация теорий / Сост. В.Н.Переверзев. М., 1994. С. 218.
- <sup>47</sup> Терентьев, Шохин 1994, С. 370; Десай 1915. С. 10.
- <sup>48</sup> Видьябхушана 1978. С. 171.
- <sup>49</sup> Там же. С. 216.
- <sup>50</sup> Терентьев, Шохин 1994. С. 370.
- <sup>51</sup> Падмараджьях 2001. С. 182; E. B. The Doctrine of Nayas. Infinity of Modes and Approaches: The Synthetic and Analytic Viewpoints // Encyclopaedia of Jainism. In 30 Vols. Vol. 6. New Delhi, 2001. P. 1645.
- <sup>52</sup> См.: Bhatt B. Vyavahāranaya and Niścayanaya in Kundakunda's Work // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig, Wiesbaden. 1972. Bd. I. № 5. S. 279–291; Железнова 2005.
- <sup>53</sup> Пинди – растение *Tabernaemontana Coronaria* или *Sacurbita Lageneria*.
- <sup>54</sup> Имеются в виду четыре аспекта реальности, названные Умасвати [Умасвати 2005. С. 300. I.5]: имя (*нама*), образ (*стхапана*), субстанциональные первопричины (*дравья*) и состояние (*бхава*).